

Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita



Cicero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe, Brasil
ORCID: 0000-0002-8333-0667

Recibido: 18 de septiembre de 2023, aceptado: 3 de noviembre de 2023

Resumen

El *Corpus Dionysiacum* es uno de los casos más importantes y desafiantes de pseudo-grafía de la historia del pensamiento occidental. Las referencias textuales, consagradas por un amplio e influyente listado de comentaristas a lo largo de los siglos, de Occidente a Oriente, que atribuía cuatro tratados y diez cartas a Dionisio, autodenominado discípulo de Paulo de Tarso y de un maestro llamado Hieroteo, no solamente sirvió de estructuración para una compleja visión cristiana del mundo que incluye desde aspectos mistagógicos, hasta ontológicos y cosmológicos, y que también fundamentó reflexiones radicales sobre el lenguaje que culminaron, en grande parte, en lo que hoy llamamos mística. En este sentido, hablar de Dionisio Pseudo Areopagita, Pseudo Dionisio Areopagita o Dionisio Areopagita, es referirse a un *corpus* textual que sigue, aún en la actualidad, estimulando investigaciones gracias a su naturaleza fronteriza que congrega aspectos filosóficos griegos –en particular neoplatónicos– y cristianos. En el presente trabajo pretendo exponer los vínculos entre mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita, priorizando el carácter teológico-iniciático del lenguaje como el eje unificador entre la *Teología mística* y la *Jerarquía eclesiástica*. Para ello, nos parece fundamental partir del análisis de la obra procleana *Teología platónica* como fuente neoplatónica del texto pseudo-dionisiano en sus aspectos iniciáticos del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: PROCLIO, DIONISIO PSEUDO AREOPAGITA, NEOPLATONISMO, MÍSTICA, MISTAGOGÍA

Mysticism and Mystagogy in Dionysus Pseudo Areopagite

Abstract

The *Corpus Dionysiacum* is one of the most important and challenging cases of pseudo-graphy in the history of Western thought. The textual references, consecrated by a wide and influential list of commentators over the centuries, from West to East, attributing four treatises and ten letters to Dionysius, a self-styled disciple of Paul of Tarsus and of a master called Hierotheos, not only served as a structuring for a



complex Christian worldview that included mystagogic, ontological and cosmological aspects, but also founded radical reflections on language. These reflections culminated, in large part, in what we now call mysticism. In this sense, referring to Dionysius Pseudo Areopagite, Pseudo Dionysius Areopagite, or Dionysius Areopagite, entails addressing a textual *corpus* that even today continues to stimulate research thanks to its boundary nature, which brings together Greek philosophical aspects, particularly Neoplatonists, and Christian elements. In the present work, I aim to expose the links between mysticism and mystagogy in Dionysius Pseudo Areopagite, prioritizing the theological-initiatory character of language as the unifying axis between *Mystical theology* and the *Ecclesiastical hierarchy*. To achieve this, it seems crucial to begin by analyzing Proclus' *Platonic Theology* as a Neoplatonic source for the pseudo-Dionysian text, particularly in its initiatory aspects of language.

KEYWORDS: PROCLUS, DIONYSIUS PSEUDO AREOPAGITE, NEOPLATONISM, MYSTICISM, MYSTAGOGY

Introducción¹

El *Corpus Dionysiicum* (en adelante *CD*) es tan misterioso como su autor. Diversos intentos de identificación de la autoría del *CD* fueron realizados a lo largo de los siglos. Entre los más importantes podemos citar: Severo de Antioquía (Stiglmayr, 1928), Basilio de Cesarea (Pera, 1936), Amonio Saccas (Elorduy, 1944), Pedro el Ibérico (Honigmann, 1954; van Esbroeck, 1993), y dos más recientes Damascio (Mazzucchi, 2006), interpretación criticada por Ernesto Sergio Mainoldi (2018) que prefiere pensar el ambiente histórico en el cual el *CD* gana relevancia. Por ello sostiene la interesante tesis de que el *CD* es un “mosaico” de textos con distintas fases históricas, que tuvo su finalización, como un proyecto político-eclesiástico, bajo la encomienda del emperador Justiniano a un equipo de expertos en filosofía, teología, cristología, liturgia, etc., cuyo responsable fue Hegias, hijo de Teágenes y discípulo de Proclo.²

Aunque todas las propuestas tengan el mérito de reunir argumentos valiosos, hasta el presente ninguna parece haber alcanzado apoyo suficiente para tomar una posición definitiva respecto de la autoría del *CD*. En lo que se refiere al período histórico en el que se puede situar su escritura, no hay duda de que tuvo lugar entre finales del siglo V y la primera mitad del VI. Los motivos que llevan a esta delimitación, señalados en consagrados estudios, son de variada índole. Entre otros, podemos citar, además de la completa ausencia de referencias al *CD* en autores anteriores al siglo V, la dependencia directa de elementos teóricos del capítulo IV de *Sobre los nombres divinos* para con la obra *De malorum subsistentia* de Proclo (412-485).³ Algunos aspectos terminológicos como, por ejemplo, el uso de conceptos triádicos como *moné - próodos - epistrophé*, las nociones de *hénosis* y *thearkhía*, así como referencias teológicas importantes que aparecen en las discusiones entre origenistas y monofisitas, recurrentes en el período imperial de Justiniano que registran la aparición pública del *CD* como autoridad apostólica en 532 en ocasión del concilio de Constantinopla, son marcas propias del

¹ Este artículo es parte del proyecto de postdoctorado junto a la Universidad de Sevilla, España, 2023-2024. Mis agradecimientos al Prof. Dr. Jesús de Garay por la interlocución durante mi instancia y participación en el Seminario Pensamiento Griego e interculturalidad.

² Según Ernesto Mainoldi, “es verosímil pensar que toda la estructura filosófica y teológica de los *Nombres divinos* y de la *Teología mística*, en particular la teoría trinitaria, la ontología y la meontología (es decir la teoría del ser y del no ser), la teoría del conocimiento y de la divina ignorancia, así como la teoría de los nombres como energías divinas, sea el fruto del trabajo de reelaboración personal de Hegias, que se remonta tanto a la especulación neoplatónica como a la tradición de los Padres de los siglos IV y V, en concreto de los Padres capadocios, esto es, Basilio de Cesárea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno” (2018b: 86). Sobre su tesis completa, véase Mainoldi, 2018a. Para simplificar las citaciones, se han traducido todas al castellano, manteniendo la referencia del texto original.

³ En un importante artículo Salvatore Lilla (1997) expone también la dependencia del *CD* para con las filosofías de Porfirio y Damascio.

contexto neoplatónico de los siglos V y VI. Finalmente, la dependencia para con el *Credo* en la *Jerarquía eclesiástica* (425C) instituido en 476, es otro dato importante que permite situar el *CD* a finales del siglo V e inicios del VI.

El *Corpus* está conformado por las siguientes obras:⁴

Jerarquía celeste (*Perì tês ouranías hierarkhías*) - HC

Jerarquía eclesiástica (*Perì tês ekklesiastikês hierarkhías*) - HE

Sobre los nombres divinos (*Perì theíon onomáton*) - DN

Teología mística (*Perì mystikês theologías*) - MT

Un conjunto de diez *Epístolas* - EP

Además de las obras citadas, otras aparecen sin ninguna información, lo cual, desde el punto de vista interno de la pseudografía, permite la formulación de la hipótesis de que sean ficticias. Ellas son: *Los sensibles y los inteligibles*, los *Esbozos teológicos*, la *Teología simbólica*, los *Himnos divinos*, las *Propiedades y órdenes angélicos*, *Del justo y de la Teodicea* y *El alma*.

István Perczel (2000: 497) sostiene que la estructura del *CD* dionisiano imita la del Nuevo Testamento. Para él, habría tres “Evangelios sinópticos”, que serían los *DN* y las dos *Jerarquías*; otro “Evangelio”, la *MT* y, finalmente, las cartas como explicaciones de los Evangelios.

Partiendo del presupuesto de que el pensamiento dionisiano tiene como principal objetivo una dinámica de la divinización y comprensión de Dios que implica necesariamente un movimiento de manifestación de Dios mismo (*theophanía*), sea por las Escrituras, sea por la naturaleza (*phýsis*), es necesario, por tanto, una estructura jerárquica capaz de demostrar en clave neoplatónica cómo del Uno proviene (*próodos*) lo múltiple y cómo de lo múltiple es posible regresar (*epistrophé*) al Uno. Por ello, Dionisio expresa dos “órdenes santos” que son el celeste (inteligible) y el eclesiástico (sensible).

Es importante observar que las jerarquías no deben ser tomadas como aspectos puramente formales o sociales, sino –como el propio Dionisio afirma– como un orden sagrado (*táxis ierá*), un conocimiento (*epistéme*) y una actividad (*enérgeia*) de asimilación y unión con el rayo divino (*aphomoíosis tē kai hénosis*).

4 Esta disposición, seguida por la mayoría de los manuscritos y comentaristas del *Corpus*, no tiene aquí el carácter cronológico, aunque estoy de acuerdo con Paul Rorem, para quien la *Teología mística* solo puede abordarse tras haber apreciado *La Jerarquía Celeste*, *La Jerarquía Eclesiástica* y *Los Nombres Divinos* (1993: 28). Enzo Bellini, que sostiene la unidad orgánica del *Corpus*, incluso subrayando la liturgia en la *Teología mística*, en su estudio introductorio a la traducción italiana entiende que la *Jerarquía celeste* es anterior a la *Eclesiástica*, y la *Teología mística* posterior a los *Nombres divinos* (2009: 75). En esta misma línea interpretativa, aunque reconociendo complejidades formales para cuestionar tal ordenación, está Rorem (1993: 29): “There are no historical reasons for ordering them according to supposed dates of composition, since they were meant to be encountered all at once as a single discovery. We have only the author’s own statements and clues as to their internal order and sequence. The order of treatises in much of the manuscript tradition is followed by most commentators as indicating the proper order of treatises: *The Celestial Hierarchy*, *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The Divine Names*, and *The Mystical Theology*”. Sin embargo, Mainoldi, en su propuesta de una línea evolutiva, resultado de una búsqueda de independencia teológico-cultural del principal autor del *Corpus*, Hegias, en relación con su formación originaria neoplatónica sostiene la precedencia de *DN* y de la *MT* a la *HC* y *HE* (2018a: 467-477). Para nuestra exposición el orden cronológico de los textos es irrelevante y, por tanto, mantengo el formato tradicional, puesto que lo que aquí interesa es pensar el hilo conductor entre mística y mistagogía que figura en la obra dionisiana. Para una interpretación crítica de la cronología tradicional del *CD*, véase Nasta, 1997: 31-65.

Siguiendo el modelo neoplatónico de las tríadas inteligibles, particularmente el de Proclo, Dionisio establece los siguientes grados jerárquicos referentes al mundo inteligible (*kósmos noetós*):

1. Serafines	}	1 ^a Tríada
2. Querubines		
3. Tronos		
4. Dominaciones	}	2 ^a Tríada
5. Virtudes		
6. Poderes		
7. Principados	}	3 ^a Tríada
8. Arcángeles		
9. Ángeles		

Las tres tríadas tienen las funciones de trasmisoras de las efusiones divinas de acuerdo con sus participaciones y características propias definidas, por un lado, por la estructura triádica procleana, basada en la distinción entre inteligible (*noetón*) e intelectivo (*noerón*) y, por otro, por las descripciones y atribuciones de la angelología presente en el texto bíblico. En ambos casos, se trata del proceso de purificación, iluminación y unión que involucra los aspectos mistagógicos y anagógicos en su sentido ascensional al Principio unificador y fuente de toda luz inteligible (*phôs noetón*). Antes de abordar el tema aquí propuesto, veamos algunos aspectos de las *Jerarquías*.

Si en la *HC* tenemos expuesto el proceso de manifestación de la luz divina en el nivel superior o inteligible de los órdenes angélicos, en la *HE* tenemos la expansión del movimiento generacional de asimilación y participación por las tríadas jerárquicas humanas. Está estructurada en siete tópicos, siendo el primero introductorio a la temática y los seis restantes centrados en los sacramentos. En el segundo, tenemos el bautismo, entendido como nacimiento divino (*theogenesía*) e iluminación; el tercero aborda el tema de la comunión (*synaxis*); el cuarto trata de la consagración del Myron; el quinto tópico investiga las ordenaciones sacerdotales, el sexto, trata de los iniciados y, finalmente, el séptimo de los ritos funerarios cristianos.

Manteniendo la estructura triádica tenemos, además de una subdivisión temática de los seis sacramentos, una subdivisión en tres tópicos que traspasa los estudios sacramentales. Ellas son: mistagogía, misterio (*mysterion photismatos*) y contemplación (*theoría*). Rorem (1993: 21) sistematiza la estructura completa de la *Jerarquía eclesiástica* de la siguiente manera:

Sacramentos	}	Consagración de Myron
		<i>Syntaxis</i> /comunión
		Bautismo
Clérigos	}	Jerarca (perfeccionador)
		Sacerdote (iluminador)
		Diácono (purificador)
Laicos	}	Monjes (perfeccionados)
		Comulgantes (contemplativos-iluminados)
		Purificados (catecúmenos, penitentes y posesos)

De manera que el modelo procesional de la luz divina (*toû thearkhikoû photòs*) que se divide, proporcionalmente, de la estructura celeste hasta las bases iniciales, revela una arquitectura iniciática participativa y dinámica en la que cada orden colabora en el proceso de asimilación, por la comprensión de los símbolos y ritos, con el rayo (*aktís*) que trasciende toda imagen y discurso. Similitud en la disimilitud, unidad en

la diferencia, participación en los misterios sagrados bajo forma de cooperación (*synérgeia*) que hace de la estructura jerárquica neoplatónica dionisiana expresión de belleza y unidad. Sobre esto, Alexander Golitzin (1994: 48) afirma que la efusión primordial del Dios oculto, manifestada en los sacramentos, fluye en la creación desde los ángeles hasta los rincones del no-ser. En este sentido el obispo, como imagen de Cristo, realiza la función de intermediación y continuidad de la luz que emana del propio Cristo como fuente de toda iluminación.

A su vez, la *MT*, diferente de otros textos místicos centrados en la descripción de una experiencia personal, no tiene carácter testimonial, sino que, aun si no puede ser tomado como un tratado de mística, describe los pasos característicos de la ascensión de lo sensible a lo inteligible y, de estos, a la tiniebla. En este aspecto, la *Teología* se confunde con una himnología, esto es, una alabanza a la belleza velada en todos los nombres y seres. Celebrar (*hymnēsai*) a la *thearkhía* más que substancial de un modo más que substancial. De las altas, a las medias e ínfimas cosas para, de estas regresar a la más alta realidad. De este modo, la procesión y conversión –movimientos típicos neoplatónicos– estructuran también el discurso unificador de la *MT*. La radicalidad negativa de la teología dionisiana está presente en su capítulo V en el que la Causa primera es descrita como más allá del alma, de la inteligencia, de la divinidad y de todo lo que es y de lo que no es.

Estamos delante de la recepción más explícita de la naturaleza inefable de Dios a partir de las consecuencias negativas originadas de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón así como del *Deus absconditus* presente en la tradición judeocristiana. Finalmente, las diez cartas contenidas en el *CD* pueden ser leídas a partir de dos aspectos estructurales: a) como respuestas a algunas cuestiones presentes en *DN* y en la *MT*, y también, b) según Ronald Hathaway (1969), como expresión de un proceso anagógico de acuerdo con el siguiente orden ascensional de sus destinatarios:

Apóstol - Juan (carta X)
Apóstol y Obispo - Tito (carta IX)
Obispo - Policarpo (carta VII)
Sacerdote - Sopatro (carta VI)
Díacono - Doroteo (carta V)
Monje - Gayo (cartas I-IV)

La carta VIII sería una excepción, puesto que está dirigida al Monje Demófilo. Mainoldi (2018a), al investigar la hipótesis de Hathaway, apunta a un cierto escepticismo por parte de los comentaristas ya que, además de revelar una cierta funcionalidad al poner su autor en directo contacto con el apóstol Juan, no quedan evidenciadas ni la finalidad ni el tipo de ascesis propuesta con tal ordenación. Para Mainoldi, en cambio, las cartas servirían de “sumario”, lo que podría ser ejemplificado del siguiente modo:

Cartas I y II (*MT* y *DN*): agnosia, hiperontología e imparticipabilidad divina.

Carta III: tema de la encarnación en conexión con la cuestión del instante (*exaíphnes*) presente en el *Parménides* de Platón.

Carta IV: objetivo dogmático-teológico sobre la economía de la encarnación, filantropía y deificación humana.

Carta V: relación con temas teológicos y ontológicos presentes en la *MT* y en *DN*.

Carta VI: de contenido bastante complejo, esta carta parece trazar algunas relaciones alrededor de temas concretos de la época –como la intolerancia religiosa– y permite

especulaciones neoplatónicas a partir de una posible identificación de su destinatario, Sópatro, con el filósofo Sópatro de Apameia, discípulo de Jámblico. De todos modos, es una carta que expresa argumentos ya presentes en el capítulo II de *DN*.

Carta VII: expresión de la apologética anti pagana del *Corpus*.

Carta VIII: una clara inclusión de los monjes en el orden jerárquico eclesiástico, como símbolo de vida espiritual, y también una reflexión sobre la eucaristía en la dinámica eclesiástica.

Carta IX: con reflexiones de orden simbólica y exegética, esta carta puede ser comprendida como una alusión a la obra perdida *Teología simbólica* y al capítulo I de *DN*.

Carta X: corrobora la justificación pseudo-epigráfica del autor en el contexto apostólico, y también presenta un rechazo a la apocatástasis en relación con el origenismo y el problema del mal frente al maniqueísmo.

Como se puede percibir, aunque cada obra aborde ciertas temáticas específicas, las relaciones de iniciación y mística, permanecen como estructurantes permitiendo con ello la posibilidad de que el *CD* pueda ser entendido como una síntesis teológico-filosófica sobre cuestiones centrales que componían las reflexiones cristológicas entre los siglos V y VI. No por casualidad su influencia fue masiva tanto en el Occidente como en el Oriente.⁵ Además de las innumerables referencias en autores y autoras a lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento, esto puede ser constatado en las traducciones, como la siríaca de Sergio de Res'ayana, en el siglo VI, y las latinas de Hilduino (835), Juan Escoto Eriúgena (*circa* 862), Juan Sarraceno (1167), Roberto Grosseteste (*c.* 1235), Tomás Galo (1238), Ambrosio Travesari (1436), y Marsilio Ficino (1494), así como los comentarios de Juan de Escitópolis en 530, Hugo de San Víctor entre 1120-1130, Alberto Magno entre 1250-1260 y Tomás de Aquino en 1265-1268.

Antes de exponer los vínculos directos entre mística y mistagogía en Dionisio, me parece fundamental comprender, aunque de manera introductoria, algunos elementos procleanos que estructuran directamente las reflexiones presentes en las obras aquí tratadas.

Proclo y el carácter teológico-iniciático de los nombres

Εἰ δὲ δεῖ τοὺς μάλιστα τὴν περὶ θεῶν μυσταγωγίαν ἡμῖν ἐκφαίνοντας τῶν πολλῶν προθεῖναι διαλόγων, οὐκ ἂν φθάνοιμι τὸν τε Φαίδωνα καὶ τὸν Φαῖδρον ἀπολογιζόμενος καὶ τὸ Συμπόσιον καὶ τὸν Φίληβον, τὸν τε αὖ Σοφιστὴν καὶ τὸν Πολιτικὸν μετὰ τούτων καταλέγων καὶ Κρατύλον καὶ Τίμαιον· ἅπαντες γὰρ οὗτοι τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ἐπιστήμης δι' ὅλων, ὡς εἶπεῖν, ἑαυτῶν πλήρεις τυγχάνουσιν ὄντες. (*Theol. Plat.* I.5.24: 34.12-19)⁶

Por otra parte, si hay que preferir entre los numerosos diálogos, aquellos que más nos revelan la doctrina mística relativa a los dioses, yo señalaría en primer lugar el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete* y el *Filebo*, junto con estos, a su vez, enumeraría el *Sofista*, el *Político*,

⁵ Sobre las recepciones del texto dionisiano, tanto oriental como occidental, véase De Andia, 1997. Hay una crítica bien establecida que aborda la presencia de elementos neoplatónicos, en particular Plotino, Proclo y Jámblico, en el pensamiento dionisiaco. Sin embargo, es indispensable darse cuenta de las modificaciones y adaptaciones que ha sufrido el neoplatonismo en su adaptación al cristianismo, especialmente frente al postulado de la creación divina. Sobre esta discusión, véase Ivánka, 1992.

⁶ Las traducciones son de nuestra autoría. Como referencia, utilizamos la edición bilingüe de Abbate, 2019, cuya paginación añadimos en el texto griego correspondiente.

el *Crátilo* y el *Timeo*. De hecho, todos estos diálogos se encuentran llenos de la ciencia inspirada de Platón, por así decirlo, en su totalidad. (*Theol. Plat.* I.5.24)

Situado en el contexto del siglo V, Proclo se erige como la máxima expresión de un filósofo definido como “sucesor”, es decir, representante de Platón en la Academia. Aunque si consideramos los testimonios de su discípulo y biógrafo Marino de Neápolis, Proclo fue desde su nacimiento un hombre divino (*theîos anêr*) amante y amado por los dioses (*Proclo o de la felicidad IX*).

Nacido en Bizancio, Proclo se trasladó a Atenas después de estudiar gramática, latín, filosofía y matemáticas en ciudades como Licia y Alejandría, cuando aún tenía menos de 20 años. A partir de entonces, su vida cobró un impulso gigantesco gracias a sus relaciones profundas y filiales con los filósofos Siriano y Plutarco, que culminaron en su posición como “diádoco” en la Academia de Platón. Discípulo aplicado, Proclo habría leído junto con Siriano, en menos de dos años, todos los tratados de Aristóteles sobre Lógica, Ética, Política, Física y, la ciencia suprema, teología o Metafísica. A la edad de 28 años, habría compuesto su comentario al *Timeo* de Platón y, a partir de entonces, varias otras obras (Marino, *Proclo o de la felicidad XV-XVI*).

Paralelamente a su formación filosófica, Proclo se inició en los misterios órficos y caldeos que, desde un punto de vista personal, lo condujeron a una postura según la que la vida teórica y activa no se diferenciaban, lo que lo llevó a una inserción pública en las esferas de la política y de la religión. Este hecho, para algunos comentaristas, habría sido la causa de su exilio en Asia.⁷ Según el testimonio de Marino, su personalidad estaba envuelta en una veneración que va desde la alabanza por sus virtudes intelectuales hasta los logros de intervenciones y visiones sobrenaturales.⁸ No es casualidad que Jean Trouillard hable de las “maravillas” de la vida de Proclo (1982: 33).

Hablar de mística en un pensador como Proclo no es tarea fácil. El complejo sistema filosófico, basado en tríadas, mónadas, hénadas, en definitiva, en una jerarquía de lo real, implica una profunda comprensión noética. Ella le fue posible gracias a sus interpretaciones de los diálogos de Platón, en particular del *Timeo*,⁹ así como a sus raíces profundamente oraculares¹⁰ y herméticas que, estrictamente hablando, se oponen a las lecturas más ortodoxas del proceso que lleva al filósofo al conocimiento en Platón y que requiere un análisis que detecte lo específicamente místico en sus obras. En este sentido, para situar mejor la posición de Proclo en la tradición mística, es fundamental entender la noción de filosofía en el contexto del neoplatonismo ateniense del siglo V, específicamente, con respecto a su tarea máxima, a saber, la experiencia de la unificación del alma con el intelecto, y de este con el Uno. En esta perspectiva, Algis Uždavinys destaca que para Proclo hay una subordinación del razonamiento

7 No hay mucha información sobre las razones que promovieron el exilio de Proclo durante un año en Licia. Giuseppe Martano enumera dos hipótesis: la primera, de carácter político, debido a su compromiso con la necesidad de establecer un orden justo en la ciudad; la segunda hipótesis es de orden religioso. En la Atenas cristianizada, su escuela figuraba como un “oasis” pagano en el imperio oriental que, desde el punto de vista de la coexistencia, se habría vuelto insostenible (1974: 12).

8 Jean Trouillard llama la atención sobre el carácter panegírico que representa la *Vida de Proclo* (también llamada *Proclo o de la felicidad*) de Marino, es decir, como un elogio del sabio neoplatónico ejemplar. En este sentido, según el comentarista, existe la necesidad de conducir las características atribuidas al maestro a una jerarquía ejemplar de virtudes neoplatónicas, a saber, natural, moral, política, catártica, contemplativa y teúrgica o hierática (1982: 37).

9 Además de los textos más conocidos como el *Parménides*, la *República* y el *Timeo*, el *Sofista* tendría un papel fundamental en la expresión de la doctrina de la escuela itálica. Sobre la interpretación procleana de este diálogo, destaca el artículo de Carlos Steel, 1992.

10 Marino, en su *Proclo o de la felicidad*, afirma, varias veces, la iniciación de su maestro en los oráculos caldeos como una práctica ritualista común desde su juventud. De manera que oráculos y prácticas teúrgicas estaban completamente integrados al modo de filosofía del Diádoco. Sobre ello, nos dice Addey Crystal que la teúrgica incluía la adivinación como uno de sus elementos más centrales, como es enfatizado en la definición de Proclo de la teúrgica “como un poder mayor que toda sabiduría humana y conocimiento, abrazando las bendiciones de la adivinación, los poderes purificadores de iniciación, y en una palabra todas las operaciones de posesión divina” (2014: 25).

filosófico a la teología, o sea, “una metafísica confirmada por las revelaciones de los propios dioses” (2010: 30).

Así pues, aspectos aparentemente contradictorios, como ya observó John Bussanich, en los que los elementos de una metafísica objetiva e impersonal convergen con relaciones afectivas y sentimientos genuinamente subjetivos (2000: 296), nos permiten pensar, con Proclo, en una experiencia en la que el pensamiento, más que una actividad noética de la razón (*lógos*), requiere un paso a la dimensión metarracional en la que el conocimiento, como dice Michele Abbate, es reemplazado, efectivamente, por una “experiencia mística” (2019: XLIX).¹¹

Dicho esto, podemos preguntarnos en qué sentido es posible hablar de mística en el pensamiento procleano. En Proclo, místico (*mystikós*), misterio (*mysterion*) y mistagogía (*mystagogía*) se refieren, indistintamente, a una iniciación (*agogé*) en la sabiduría secreta (*mystiká*) “no solo especulativa, sino transformadora” (Trouillard, 1982:10). En este sentido, Abbate, en el pasaje de la *Teología platónica* I.8.32.5, no ve ningún problema en traducir la mistagogía como “doctrina mística sobre los dioses” (*peri theón mystagogías*). De hecho, *tà mystiká* y *mystikós* son aspectos de los misterios. Por esta razón *mystagogós*, el título aplicado a Proclo, significa “iniciador” en los misterios divinos.¹² Iniciación que requiere prácticas ascéticas y teúrgicas (Trouillard, 1982: 41) que tienen sus fuentes en el pensamiento de Platón.¹³ En la *Teología platónica*, por ejemplo, leemos que:

Τό τε οὖν ὄλον καί τέλειον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης φῶς ὁ Παρμενίδης ἀνάπτει τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐρασταῖς, καί μετὰ τοῦτον οἱ προειρημένοι διάλογοι μέρη κατενεύμαντο τῆς περὶ θεῶν μυσταγωγίας, καί πάντες ὡς εἰπεῖν τῆς ἐνθέου σοφίας μετεπιλήφασιν καί τὰς αὐτοφρεῖς ἡμῶν ἐννοίας περὶ τὸ θεῖον ἀνεγείρουσι. (*Theol. Plat.* I.7.32: 44.1-6)

Así, la entera y perfecta “luz” de la ciencia teológica encendió el *Parménides* para los amantes de Platón, y después de esto, los diálogos mencionados anteriormente se distribuyen partes de la mistagogía sobre los dioses, y todos, por así decirlo, participan de la sabiduría inspirada y despiertan nuestras nociones espontáneas sobre lo divino. (*Theol. Plat.* I.8.32)

Proclo asocia el pensamiento de Platón con la verdad santa y mística (*hemîn kai mystikotátēs aletheías*) que requiere el ejercicio aporético como forma de reflexión y exposición de sus opiniones sobre las hipótesis del *Parménides*. Sobre ello afirma Uždavinys:

“Proclo insiste en que la teología de Platón, inspirada divinamente (*entheastikós*) y, al mismo tiempo, estrictamente científica, concuerda con las tradiciones místicas de Platón, Orfeo, Musaeo, Homero y Hesíodo, así como de los sabios asirios y egipcios, aunque Platón imparte sus enseñanzas sobre los dioses y los primeros principios de manera científica, rechazando el elemento dramático (*tragikón*) de la mitología del discurso mítico”. (Uždavinys, 2010: 30)

Es importante señalar que el esfuerzo por proponer preguntas y opiniones se justifica como parte del ejercicio de comprender la teología de Platón a través del pensamiento

11 Bernard McGinn, después de reconocer las dificultades y variedades de las interpretaciones críticas, también comparte, siguiendo Festugière, la posibilidad de comprender el fin (*telos*) de la contemplación, en Platón, como culminación en una “unión inmediata [...] de orden místico” (2012: 57). Para este estudio basta, como señala el propio McGinn, con leer a Platón, directa o indirectamente, como se ha hecho por una larga tradición (2012: 67). Sobre el tema, véase Dillon, 2014.

12 Jean Trouillard señala la atribución de Marino a Platón como el que recibió de Orfeo y Pitágoras las tradiciones secretas sobre los misterios divinos; por eso el diálogo *Parménides* fue interpretado como una teogonía (1982:11).

13 Sobre las relaciones entre la tradición neoplatónica ateniense y los oráculos, véase Saffrey, 1992: 35-50.

discursivo (*logismós*). Este esfuerzo se opone, obviamente, al carácter secreto e iniciático de esta misma sabiduría sin contradecirlo, puesto que el lenguaje se toma en su aspecto simbólico.¹⁴ Coherente con la estructura neoplatónica plotiniana, Proclo hace del intelecto el espacio de la contemplación discursiva ante el alma en sus potencialidades místicas. En este sentido, ya no sería el discurso, sino el silencio, lo que permitiría la unificación en forma de realización mística¹⁵ o, como dice Proclo, del místico fin (*toû mystikou télous*) de nuestra alma (*Theol. Plat.* III.7.30:338.8).

Un pasaje del Libro III de *Teología platónica* ilustra bien esta temática:

... καὶ τὸ ἀπόρητον οἷον ἔκφρανεν ἰδοῦσα χαίρει καὶ ἄγαται τὸ φανὲν καὶ ἐπτόηται περὶ αὐτό. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς ἀγιωτάταις τελεταῖς πρὸ τῶν μυστικῶν θεαμάτων ἐκπληξίς τῶν μουσμένων... (*Theol. Plat.* III.19.64: 390.5-8)

... y cuando ve el aspecto inefable, por así decirlo, manifestado, se regocija y se maravilla de lo que aparece y permanece nublado para él. Y como en los ritos sagrados de iniciación, antes de las visiones místicas, ocurre un estupor para los iniciados... (*Theol. Plat.* III.19.64)

Maravillarse (*ekpléssomai*) ante la inefabilidad de la belleza (*tò kálos*) que se muestra (*ekpháinetai*) en forma de una visión que, como tal, es *no ver*, alinea el pensamiento procleano a la experiencia apofática que hace del alma el espacio de la realización del misterio en el que figura la mistagogía como un proceso de interiorización que conduce a la unión mística.

Proclo, en el libro I.6 de la *Teología platónica*, traza explícitamente la confluencia entre la filosofía de Platón y la mistagogía órfica que, según él, está en la base de toda la teología griega:

Δεῖ δὲ ἕκαστα τῶν δογμάτων ταῖς Πλατωνικαῖς ἀρχαῖς ἀποφαίνειν σύμφωνα καὶ ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν· ἅπασα γὰρ ἢ παρ' Ἑλληνισθὶ θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος, πρῶτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελεῖαν περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. (*Theol. Plat.* I.6.25-26: 36.24-4)

Por lo tanto, es necesario mostrar que cada doctrina está de acuerdo con los principios platónicos y con las doctrinas místicas transmitidas por los teólogos: de hecho, toda la teología griega deriva de la mistagogía de Orfeo, ya que Pitágoras fue el primero en ser instruido por Aglaofemus en los ritos sagrados relacionados con los dioses, y que Platón recibió la ciencia perfecta sobre los dioses a partir de los escritos pitagóricos y órficos. (*Theol. Plat.* I.6.25)

En su *Comentario al Parménides* Proclo refuerza, contra aquellos que interpretan este diálogo como un mero ejercicio lógico, la característica de inspiración divina (*éntheos*) del pensamiento de Platón. Esta comprensión parte y culmina en la idea de que existe una “doctrina mística sobre el Uno” (*tèn perì toû henòs mystagogían*) que debe celebrarse (*Theol. Plat.* III.7.29: 336.7-8) como una unidad que compone todas las cosas y que,

¹⁴ Michele Abbate observa que, siguiendo los fragmentos de los oráculos caldeos, la teúrgia revela que los símbolos (*sýmbola*) y los signos (*synthémata*), diseminados en el cosmos por el Demiurgo, son utilizados y manipulados ritualmente para asegurar la ascesis del alma al más alto nivel (2019: XLIV).

¹⁵ Una vez más nos referimos al análisis de Abbate que subraya la teología apofática procleana como una representación del acceso a la experiencia mística. La llama “mística del silencio”, es decir, la posibilidad de contacto directo con el Uno, superior al ser y al pensamiento, como puente para superar el abismo inconmensurable que separa el pensamiento y lo que se le manifiesta, es decir, la revelación del Principio como diferencia absoluta (2019: LXXVI).

bajo el modo de inefabilidad, sigue los pasos jerárquicos de los principios supremos hasta los niveles más bajos de la realidad.

Frente a la trascendencia absoluta (*hyperbolé*) del Primer Principio, Proclo postula la posibilidad de una visión directa de la realidad divina. Según Abbate, es una “visión mística concluyente” (*epopteía*) a través de la celebración de ritos místéricos, que requiere la liberación de toda forma de multiplicidad para reunirse en la unidad original. Liberarse como una simplificación que tiene en el verbo *anaploûn* su fuente (2019: 1078, n. 237).

Estamos, por tanto, ante un pensamiento basado en la simplificación y la asimilación a lo divino (*homiosis theós*) como culminación de un pensar que tiene en la teología negativa su consecuencia más directa. De manera que la mistagogía procleana, al estructurarse “en la experiencia inefable e incomprensible conciencia del Uno (*toû henòs synáisthesis*)” (Beierwaltes, 1990: 373), aunque no participable, establece toda participación que más tarde figurará en autores cristianos como Dionisio y Escoto Eriúgena, a saber, la “supra-negación” (*hyperapophásis*) como expresión de una Nada como puro exceso (Trouillard, 1982: 243). Encontramos una hermosa imagen de la unión en el pasaje del libro I de la *Teología platónica*:

Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας, ἐν ἡρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεῦν ἐκεῖνο, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς <συναγείρειν> αἰεὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν ταύτην, καὶ πάντα ἀφέντας ὅσα μετὰ τὸ ἐν αὐτῷ προσιδρῦεσθαι καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἀρρήτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων. (*Theol. Plat.* I.3.16: 24.18-23)

Y esta es la mejor parte de nuestra actividad: en la quietud de nuestras facultades elevarnos a lo divino mismo, bailar alrededor, reunir toda la multiplicidad del alma en esta unificación y abandonar todas las cosas que vienen después del Uno para juntarse y unirse con lo que es inefable y más allá de todos los seres. (*Theol. Plat.* I.3.16)

Como se puede observar, la experiencia mística con el Uno, fundamento de todo ser y pensar, tiene lugar fuera del ser y del pensamiento. Esta paradoja tiene su origen en el libro VI de la *República* de Platón, en el pasaje 508b8-509c4. Dice Proclo:

Ἀρξώμεθα τοίνυν ἀπὸ τῆς Πολιτείας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα διαρρήδην ὁ Σωκράτης τὸ ἀγαθὸν ὑπεριδρῦσθαι τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ νοεροῦ διακόσμου παντὸς ἐπιδείκνυσι τῇ πρὸς τὸν ἥλιον ἀναλογία τῆς πρωτίστης ἀγαθότητος ἐπόμενος. (*Theol. Plat.* II.4.32: 230.1-5)

Comencemos, pues, por la *República*. Es allí, en efecto, donde Sócrates demuestra explícitamente que el bien está por encima de todo ser y de todo orden intelectual siguiendo la analogía de la primera bondad con el sol. (*Theol. Plat.* II.4.32)

En esta perspectiva, podríamos decir que mística y mistagogía forman una unidad que apunta a una metarracionalidad, definida como “flor del intelecto” como expresión del carácter supranóético del pensamiento que se trasciende a sí mismo hacia lo divino.¹⁶ Perczel, después de exponer la problemática entre los especialistas en favor y en contra de la existencia en Dionisio de algo como la “flor del intelecto” procleana, cita el testimonio de Juan de Escitópolis como decisivo para justificar, en la Antigüedad tardía, una lectura que comprendía el proceso de conocimiento “movido

¹⁶ Como bien subraya Crystal Addey, “la teúrgia sigue siendo notoriamente difícil de definir, en parte porque los antiguos filósofos concebían la teúrgia como un modo de vida o, en rigor, como un modo de ser, así como un conjunto de prácticas ritualistas” (2014: 24). Sobre la relación entre neoplatonismo, teúrgia y metarracionalidad, véase Saffrey, 1990.

por el Espíritu” como equivalente a la “flor del intelecto” conforme afirma el primer comentarista del *CD*.¹⁷

El proceso de ascensión de la multiplicidad a la unidad forjará la noción de “orden sagrado” (*táxis*), basada en el sistema procleano de intermediaciones (*mesótetes*), culminando en un no-conocimiento. Por ello, Werner Beierwaltes afirma que la teología de Dionisio “sería impensable sin la filosofía de Proclo” (2000: 54).

Es importante no olvidar, como bien subrayan Ivánka (1992: 201) y Golitzin (1994:164), que Dionisio suprime el sistema de causalidad neoplatónica entre los intermediarios. Con ello, la creación no solamente excluye el politeísmo griego, sino que retira las actividades generadoras propia de los grados intermediarios. Dicho de otro modo, las mediaciones o tríadas, en Dionisio, son como canales transmisores de la iluminación y “no substancias o hipóstasis demiúrgicas” (Perl, 2007:68). En esta misma línea, Perczel subraya el lugar del Dios como productor supremo (*hypostátes*) como una de las innovaciones dionisianas relacionadas a los intermediarios en Proclo (2000: 494). Sin embargo, si desde el punto de vista teórico tenemos un modelo en el que lo neoplatónico converge con la teología cristiana, es necesario indagar sobre lo que es específico en el pensamiento dionisiano que lo convierte, además de interlocutor con la tradición griega, en un hito decisivo para la mística cristiana.

Dionisio y el carácter místico del lenguaje catafático

Siguiendo la tradición procleana, Dionisio establece el camino analógico como una forma de nombrar a Dios a partir de las entidades y divide los nombres en tres tipos: a) aquellos que se adaptan a la deidad expresando la naturaleza más que sustancial, más que divina, más que buena, etc. (*tò hyperousion, tò hypértheon, tò hyperágathon*); b) los nombres que expresan causalidad, es decir, que revelan a Dios como la causa de toda bondad, de toda sabiduría (*tò agathón, tò sophón, tò kalon, tò ón...*); c) nombres que correspondan a realidades distintas, es decir, no intercambiables como Padre, Hijo y Espíritu.

Sin embargo, es necesario tener claro que “Dios no tiene nombre y posee todos los nombres” (*DN I.6 [25]: 596A*).¹⁸ ¿Cómo entender esta afirmación? Si en la *HE* los ritos y símbolos establecieron una experiencia de participación y preparación para la unión con la luz divina, en los *DN* prevalece el carácter himnológico de celebración. Dice Dionisio: “Nuestro discurso desea celebrar (*ho lógos hymnésai pothei*) estos nombres divinos que manifiestan la Providencia” (*DN V.2 [257]: 816C*). Celebración basada en la ley de los “dichos sagrados” (*tòn logíon themós*), establecidos en la Escritura, que mueve a los autores sagrados (*theólogoí*) y que cumplen la función de promover la adhesión a realidades inenabrazables en una unión superior a nuestro poder y actividad racional.

Es importante percibir que el principio rector del ejercicio interpretativo propuesto en *DN* se describe ya desde el primer momento: es imposible conocer la hipersustancialidad divina (*hyperousía*) (*DN I.1 [3]: 588A*). El Uno/Dios está por encima del pensamiento y ninguna palabra puede expresarlo. Sin embargo, si la naturaleza divina es ignota, su actividad, pensada como teofanía, se manifiesta, por inspiración, en el lenguaje. Como nos dice Dionisio: “El Bien no permanece totalmente inabrazable a cada ser, se manifiesta continuamente iluminando a cada criatura en proporción a su capacidad” (*DN I.2 [10]: 588D*). Los nombres son, pues, rayos que brillan, para nosotros,

¹⁷ Cf. la cita de Juan Escitópolis *apud* Perczel, 2000: 509.

¹⁸ Para las citas utilizamos la edición crítica del *Corpus Dionysiicum*. Las traducciones son de mi autoría, cotejadas con la versión italiana de Scazzoso y Bellini, 2009; y la francesa de De Gandillac, 1943.

en los libros sagrados (*DN* I.3 [11]: 589B). Dionisio define el ejercicio interpretativo como una iniciación (*memyménos*) en los santos misterios en los que Dios mismo (*thearkhía*) se revela a través del lenguaje.

No cabe aquí una exposición exhaustiva de los significados dados a los nombres divinos en el texto dionisiano,¹⁹ pero, a modo de ejemplo, destaco dos nombres importantes: mónada (*monás*) y unidad (*henás*). Ambos expresan la potencia unificadora de Dios, así como la causalidad creativa de la que todos los seres nacen y regresan. Dionisio, justificando el aspecto iniciático del lenguaje, llama visiones místicas a las apariciones simbólicas o teofánicas presentes en la Escritura (*tôn mystikôn tês symbolikês theophaneías horáseon*) (*DN* I.6 [25]: 596A). De modo que tenemos, una vez más, el elemento místico siendo tratado en su carácter de irreductibilidad en el caso específico de Dios, pero también del lenguaje mismo que, frente a la inconmensurabilidad divina, asume su función más propia, que es la de alabar. Nombrar es celebrar. En el caso específico de *DN* hay una clara necesidad de explicación a los iniciados de los sentidos figurados que los nombres, cuando se atribuyen a Dios, conllevan.

Dionisio aclara que su obra es una especie de complemento de los elementos teológicos de su maestro Hieroteo, pero que desempeña un papel modesto, es decir, transmitir, en la medida de lo posible, la comprensión de las “enseñanzas secretas a aquellos que aún no han alcanzado un nivel más alto de santificación” (*DN* II.9 [59]: 648B). En el capítulo VII, Dionisio recupera la expresión paulina presente en I Cor. 1: 25,²⁰ que dice que la locura de Dios es “más sabia que la de los hombres”, y la explica a partir de la distinción entre intelecciones divinas, perfectas y estables, así como de la estrategia de los mismos escritores sagrados (*theológoi*) que utilizan, respecto de Dios, palabras negativas con significados opuestos (*DN* VII.1 [301]: 865D).

El intelecto posee, para Dionisio, la capacidad de comprender las realidades inteligibles, así como también la de realizar la unión que supera el intelecto mismo alcanzando, de este modo, las cosas que están por encima de él. Con ello tenemos la idea de ser partícipes de Dios (*tois metà theoù gignoménois*) (*DN* VII.1 [301]: 865D). Es curioso que una obra escrita para tratar con los diversos nombres atribuidos a Dios termine con la declaración de que no hay nombre o palabra para referirse a lo que está más allá de todo nombre. Al dirigirse al apelativo divino, lo uno (*hèn*), el lenguaje catafático se une a lo apofático y el discurso predicativo apunta más allá de sí mismo. Es el cierre y el retorno al principio de la obra que comienza y termina reafirmando la naturaleza inefable y el deseo humano de parecerse, en la medida de lo posible, a Dios.

En las tinieblas místicas

Esta figura aún no identificada no solo acuñó el término “teología mística”, sino que también dio expresión sistemática a una visión dialéctica de la relación de Dios con el mundo que fue la fuente de sistemas especulativos místicos durante al menos mil años. (McGinn, 2012: 235)

Llama la atención que una obra tan corta como la *MT* haya tenido un impacto hermenéutico tan profundo en el pensamiento medieval y despierte renovados intereses en los tiempos contemporáneos. Marcada por un lenguaje misterioso que revela aspectos iniciáticos presentes en las oraciones a la más que sustancial Trinidad (*Triàs hyperoúsie*) y en la imagen ascendente de Moisés en el Sinaí (Schiafone, 1993: 15), la teología

¹⁹ Para una exposición más detallada de la temática, véase Bezerra, 2007.

²⁰ Sobre la filiación dionisiana a Pablo de Tarso, véase Constan, 2022.

mística contrasta dos tipos de conocimiento. El primero, marcado por la multiplicidad de formas e imágenes, se reduce a percepciones sensoriales (*tàs aisthéseis*) y actividades intelectuales (*tàs noeràs energieías*) y, por tanto, involucra los niveles sensibles e inteligibles. El segundo se caracteriza precisamente por el despojo y distanciamiento de uno mismo y de todo (*pánta aphelón*), que culmina en los misterios de la teología (*tès theologías mystéria*) descritos como brillantes, intangibles e invisibles. Perczel subraya que si en Proclo la etapa final de la ascensión mística consiste en el cerrar los ojos (*mýsasan*) y entrar en el interior del santuario del alma para contemplar (*theásansthai*) los géneros de los dioses y las hénadas de los seres, en Dionisio tenemos la inmersión en “las tinieblas del desconocimiento” (2000: 524).²¹ Es crucial tener presente, como bien señala Tim Riggs, que si bien la *Teología mística* es la obra más importante para abordar el aspecto místico del pensamiento dionisiano, no se debe pasar por alto que ella forma parte y debe ser leída en el mismo contexto causal que anima la *HC* y *HE*, o sea, como una reversión cognitiva (*cognitive reversion*) de la actividad humana (2022: 40).

Dionisio exhorta a su amigo Timoteo a ejercitarse (*syntónoi diatribêi*) en las maravillas místicas, buscando unirse (*hénosis*) con Aquel que está por encima de toda sustancia y todo saber (*toû hypèr pàsan ousían kai gnósin*). Un ejercicio que es también representado, aunque no citado explícitamente en la *MT*, en la tríada purificación, iluminación y perfección. En la *MT*, es Moisés que figura como imagen de un proceso de liberación de todo lo que ve y de todo lo que no ve, penetrando en la oscuridad del no-conocimiento (*tòn gnóphon tès agnosías*). Estoy de acuerdo con la afirmación de Perczel, para quien Dionisio reelabora la ascensión procleana sustituyendo los términos filosóficos por las imágenes bíblicas, en particular, de Moisés que, sin embargo, a diferencia del pensamiento de Proclo, no contempla al propio Dios, sino el lugar o las razones hipotéticas “donde sus pies estaban” (2000: 522).²² A Moisés se le oponen los no iniciados (*amyétoi*), es decir, aquellos a quienes Dionisio define como atados a las realidades materiales y que depositan en su propio conocimiento (*autoùs gnósei*) la capacidad de conocer a Dios. Como *hierarchés*, Moisés representa, en las palabras de Emiliano Fiori, los misterios de la Iglesia (2011: 34).

Los elementos teóricos provenientes de la teología negativa procleana ganan toda su fuerza en el proceso de *apháiresis* sistemática de las cosas. Expresiones como “privación de visión y no conocimiento” (*ablepías kai agnousías*) apuntan al aspecto mistagógico inherente a los ritos, pero también a los misterios ocultos de la teología cristiana. Con esto quiero llamar la atención sobre el carácter místico de los símbolos y el lenguaje mismo. En la grandeza y la concisión están presentes los lenguajes catafático y apofático que caracterizan a la teología dionisiaca como una unidad que trasciende, a su vez, la *apháiresis* y la atribución (*hypèr pàsan kai apháiresin kai thésin*). La noción de oscuridad (*gnóphos*) es fundamental ya que, por un lado, se refiere a la naturaleza de quien trasciende todo (*ho pánton epékeina*) y, por otro, establece el límite del decir y del pensar. Yo diría que en este punto el elemento místico está presente tanto en sus aspectos filosóficos como teológicos. En este sentido, comparto de la opinión de Maximos Constatas, quien afirma que no hay distinción entre filosofía y teología, ni tampoco entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Moisés (*MT*) y Pablo (*DN*) representan, pues, una “síntesis integral e interactiva” (2022: 50). En otras palabras, la mistagogía, la teología negativa y la teología mística convergen en la experiencia de la libertad absoluta del principio fundador de toda realidad.

21 Al investigar los ritos hieráticos de los filósofos antiguos, Uždavinys (2010: 7) corrobora con esta afirmación que, para Proclo, “solo una iluminación de los dioses intelectivos nos hace capaces de estar conectados con las Formas inteligibles; por eso Proclo, siguiendo al Sócrates de Platón (*Fed.* 249d) compara su contemplación con los misterios (*téletais*), las iniciaciones (*muésesi*) y las visiones noéticas (*epópteias*: *In Parm.* IV.949)”.
22 Referencia al Éx. 33: 20-23.

Es necesario observar el carácter sistemático presente en la *Teología mística*. Aunque no podemos tomarlo como un método, sino como una exhortación traducida en una súplica a Timoteo, en ella encontramos los pasos metodológicos que caracterizan el camino de la multiplicidad a la unidad. En el contexto de la *MT*, lo místico se asocia con los “escritos”, con los “misterios de la teología”, con las “maravillas místicas” (ejercicios) y, principalmente, con el proceso de iniciación en los misterios divinos (*theñai mystagogiai*) que guía la concepción jerárquica de la Iglesia y del mundo presente en las dos *Jerarquías* (*eclesiástica* y *celeste*).

Frente a las representaciones hipotéticas (*noouménon hypothetikoús*), que pueden entenderse como el nivel representacional al que corresponden el lenguaje afirmativo y el conocimiento inteligible, el místico encuentra en la noción de oscuridad auténticamente mística (*eis tòn gnóphon mystikón*) su formulación estructurante. Como intento de síntesis, diría que estamos ante dos niveles interconectados, pero distintos, en los que el elemento místico se muestra en el texto dionisiano, a saber: el simbólico-iniciático (misterioso) y el fundador (Dios/Tinieblas).

En estos dos aspectos tenemos los objetos (lenguaje y Dios), las naturalezas (jerárquicamente simbólica e inefable) y los caminos (virtudes catárticas-religiosas y negación [*apháiresis*]). Para aclarar lo que estoy diciendo aquí, es necesario analizar el aspecto místico que involucra al orden sagrado presente en las *Jerarquías*, en particular, la *HE*.

Jerarquía y mistagogía

De acuerdo con Rorem, Dionisio crea el sustantivo abstracto “jerarquía” a partir del culto a un “jerarca”, o sea, el término se refiere a una estructura de dominio en el que el jerarca, como líder, nutre y conecta todos los niveles de la realidad (1993: 22).

Enzo Bellini hace una afirmación que me parece extremadamente correcta: “La *Jerarquía celeste* puede ser considerada como un tratado de ‘teología’ y la *Jerarquía eclesiástica* como un tratado de teúrgia” (Bellini, 2009: 62). Corroborando dicha afirmación, diría que la *HE* realiza una síntesis de los dos aspectos, el lenguaje simbólico y la unión con Dios, que el místico asume en la obra dionisiana. En el aspecto simbólico, la *HE* revela todo el valor mistagógico en forma de una participación triádica que estructura el retorno (*epistrophé*) a Dios gracias a los grados de purificación, iluminación y perfección. En esta tríada tenemos el significado concreto que juegan los ritos y liturgias como parte de una tradición jerárquica sacramental que, a pesar de su estructura vertical, se basa en una relación espiritual que conserva la manifestación visible de los “misterios de Dios” de manera unitaria (*HE* I.1: 372A).

En armoniosa confluencia con la *HC* los ritos sacramentales cumplen el trabajo de deificación que conduce a la sencillez deificante. Así como Dios se manifiesta en su inefable condición de oscuridad e ignorancia, las Sagradas Escrituras y sacramentos revelan, de manera simbólica y anagógica, los velos sagrados (*tòn hierôn parapetasmáton anagogikòs*) (*HC* I.1: 121C) que manifiestan la luz paterna y son expandidos por las tríadas de iniciadores, iniciados e iniciaciones (*HE* V.2: 501A).

Dominic O’Meara asocia el sistema jerárquico dionisiano con la idea platónica, presente en el *Teeteto* (176b) de asimilación a Dios (*homoiosis theò*) condicionado al nivel de las virtudes morales que preparan y permiten la ascensión del alma desde los niveles inferiores a los superiores (1997: 76). Así como la “montaña” aparece en el ejemplo de Moisés en la *MT* como imagen de la ascensión, por negación, culminando en la oscuridad superior a toda afirmación y negación, así la *HE* expresa el esfuerzo humano de participar, mediante grados intermedios, en la asimilación (*aphomoiosis*)

y unión (*hénosis*) de los misterios del Dios oculto (*HE* I.1: 372A) que ilumina y deifica a iniciantes e iniciadores. Sobre ello, subraya Golitzin: “Llegar a ser imitadores de Dios en su amor activo por la creación, θεοειδής, es realizar aquí abajo, en el reino sensible, la perfección del mundo angélico” (1994: 162).

Es el mismo Dionisio quien caracteriza la *HE* como una sistematización o recapitulación (*sygkephalaíosis*) en la que cada orden conlleva en sí mismo los requisitos de conocer, purificar, iluminar y perfeccionar. Siguiendo el modelo procleano de participación por intermediación, Dionisio concibe la jerarquía como una forma de salvación racional instituida por Dios que permite la participación en la luz inmaterial que deifica todas las sustancias racionales e intelectuales (*theóse pánton tôn logikôn te kai noerón*). Dice Golitzin:

“Es una luz que brota del santuario para purificarnos, iluminarnos, perfeccionarnos y hacernos “colaboradores” de su divinidad. Velado en las imágenes de nuestra jerarquía, como una vez fue velado en la carne, hace que esos velos sean medios de participación y revelación de su gloria”. (Golitzin, 1994:163)

Con esto tenemos los oráculos divinos transmitidos por Dios (*tà theoparádota lógia*) a los apóstoles, de inteligencia en inteligencia, que son los iniciadores y transmisores, por iluminación del Espíritu en forma de símbolos sagrados. Es en este sentido que los ritos sacramentales (bautismo, iluminación, eucaristía, comunión, consagración del aceite), así como los pasos constitutivos de las ordenaciones (ministros, sacerdotes y monjes), además de los ritos funerarios, conforman un conjunto que una visión superficial puede reducir a una mera estructura institucional, pero que, sin embargo, significa una comprensión profunda, basada en el sistema triádico de mediaciones neoplatónicas, de la condición del alma humana en su camino de retorno, por participación, a la invisible naturaleza divina. Un camino que tiene en la capacidad de acogida de cada uno la expresión de la posibilidad del nacimiento divino (*theogenesis*) en el ser humano como *koinonía*, es decir, como comunión en el cuerpo místico que nutre la eucaristía. Consta llama la atención para el aspecto del misterio de la fe cristiana que se manifiesta en los sacramentos y que tiene en la *synaxis* la expresión de la reintegración de nuestra vida fragmentada en una divinización uniforme (2022: 52). Llegamos así al aspecto místico del lenguaje simbólico expresado por el esfuerzo por representar, en imágenes y ritos, la naturaleza inefable de Dios. Los órdenes sensibles (eclesiásticos) e inteligibles (celestiales) constituyen el sentido mistagógico del pensamiento dionisiano.²³ Con justa razón afirma Andrew Louth que Dionisio, el “*Christian Proclus*”, utilizando el lenguaje neoplatónico, piensa los sacramentos como “teúrgia cristiana” (2007: 158).

Con Golitzin podríamos sintetizar la estructura jerárquica afirmando que ella es la expresión de la unidad, en la distinción entre los dos mundos como una continuidad del acto creador y, en cuanto tal, expresión, contemplación y conocimiento de la Providencia divina en el mundo. Una experiencia que tiene en la unión amorosa entre Dios y la comunidad participativa la expresión más profunda de una cooperación que excluye, según Golitzin, el tema central del neoplatonismo plotiniano, el “huir solo al Solo” (1994: 164).

²³ En este punto no estoy de acuerdo con la posición adoptada por McGinn que, siguiendo el trabajo de Sheldon-Williams, sostiene que, en la *Jerarquía eclesiástica*, Dionisio estaría preocupado solamente por el “uso teúrgico de la liturgia y los oficios de la Iglesia y no con la realización de la *apátheia* a través del ejercicio de las virtudes” (2012: 241). Creo que es imposible separar estas dos esferas en el pensamiento dionisiano, como el propio McGinn, contrariamente a la declaración anterior, afirma en la página 255 de la misma obra citada. El rito es parte de una conformación entre lo litúrgico y lo moral. Si no fuera así, no tendría sentido la idea de adecuación o modelización (*katanológian*) de cada individuo, según su capacidad, a la luz de Dios, ni el carácter dinámico y alterable de las posiciones ocupadas en caso de desviación, no de “función”, sino de naturaleza (*phýsis*). En este sentido, Michele Schiavone destaca tres aspectos de la jerarquía dionisiana: metafísica, ética y teológico (1963: 204). Para un estudio más detallado, véase Bezerra, 2009.

Consideraciones finales

Finalmente, hemos de preguntarnos cómo podemos pensar la relación entre mística y mistagogía en la obra de Dionisio Pseudo Areopagita. Como hemos subrayado, no hay referencias explícitas a lo que podríamos llamar una “experiencia mística” de carácter personal por parte del autor del *Corpus*. Esta opinión, ya destacada por McGinn, quien señala el uso del término “místico” en Dionisio íntimamente vinculado a la experiencia litúrgica y eclesial (2012: 255), tiene como punto de partida el hecho de que el autor siempre que se refiere a lo místico como experiencia cita personajes como Moisés, Pablo de Tarso y su maestro Hieroteo. Vemos en esta actitud la expresión, por un lado, de la naturaleza misma de la obra dionisiana en su aspecto pedagógico, o sea, como una aclaración de lo que él llama “sabiduría divina” (*theía sophía*). Una sabiduría que abarca, desde el orden de los seres hasta el lenguaje. Por lo tanto, diría que los escritos pseudo-dionisianos, a pesar de toda la carga de misterio que los caracteriza, son propedéuticos en el sentido de que buscan aclarar, en la medida de lo posible, una experiencia que, en el caso específico del *CD*, es una expresión de comunión colectiva, es decir, de una comunidad que busca realizar el ideal de deificación revelado de manera mística, por la operación del Espíritu, a los apóstoles y transmitido por Dios como Principio de todo ser divino, al ser humano en forma de don figurativo en las jerarquías y en los santos nombres. Por esta razón, Urs von Balthasar define la jerarquía como el principio, fundamento y forma eficiente de santidad y santificación (1986: 198).

Como conclusión, diría que la mística en Dionisio puede ser pensada en perfecto acuerdo con la teología que, incluso, requiere la superación de sí misma como forma de acceso directo a su contenido: 1. la ascensión que encuentra en las iniciaciones mistagógicas el punto máximo de realización; 2. los órdenes jerárquicos que manifiestan, mediante lenguaje simbólico, la luz deificante que emana de Dios y se difunde en todas las cosas; y 3. los nombres y símbolos que, cuando refrendados a Dios, establecen precisamente la diferenciación en relación con el objeto al cual son dirigidos y definen la naturaleza vivencial de quien los contempla.²⁴ Con esto, tenemos tres aspectos que juntos conforman la unidad entre lo místico y lo mistagógico en Dionisio, a saber: la presuposición de la existencia de un principio que, para ser, requiere la negación de todas las formas que caracterizan la existencia y, simultáneamente, los ritos y sacramentos que permiten la unificación, en la medida de lo posible, con el principio de toda unidad. De esta manera, la afirmación de que “Dios no existe de tal o cual manera” (*ho theòs ou pòs estìn ón*) (*DN V.4 [261]: 817D*) se vuelve comprensible, pero de modo simple e ilimitado (*all'aplòs kai aperioristòs*).

Entiendo que la preocupación de Dionisio en la *HE* es por el “uso teúrgico de la liturgia y los oficios de la Iglesia” (cf. nota 23) y, en este sentido, el rito es parte de una conformación entre lo litúrgico y lo moral. Si no fuera así, no tendría sentido la idea de adecuación o modelización (*katallagè*) de cada individuo según su capacidad a la luz de Dios, ni el carácter dinámico y alterable de las posiciones ocupadas en la jerarquía, no como “función”, sino como naturaleza (*phýsis*). Comparto la opinión de Fiori, quien sostiene que lo místico, en Dionisio, solo es comprensible si es asociado a una visión orgánica de la vida sacramental, de los misterios eclesiales (2011: 28). Mistagogía neoplatónica y misterios sacramentales cristianos forman, así, una unidad en la cual lo místico es parte de un ejercicio continuo de participación y comunión en la vida divina que convierte la vida humana en celebración y sacralidad.

²⁴ En perfecto acuerdo con las prácticas teúrgicas que, como destaca Addey, “tenían como objetivo el contacto, asimilación y, en última instancia, unión con lo divino y, por tanto, la divinización del teúrgo” (2014: 25), las jerarquías constituyen una dinámica de participación en la que el alma busca, por las virtudes, la asimilación y elevación (*anagogè*) a lo divino como parte de un proceso vital.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Ediciones y traducciones

- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum I: De Divinis Nominibus*. Ed: Suchla, B. R. Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1991). *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. Ed. Heil, G. y Ritter, A. M. Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- » Dionigi Areopagita (2009). *Tutte le opere*. Ed. y trad. Scazzoso, P. y Bellini, E. Intr. Mazzucchi, C. M. Milán: Bompiani.
- » Pseudo Dionysius (1987). *The Complete Works*. Trad. Luibheid, C. y Roem, P. Nueva York Mahwah: Paulist Press.
- » Proclo (2019). *Teologia platónica*. Ed. y trad. Abbate, M. Pref. Beierwaltes, W. Milán: Bompiani.
- » Proclus (1965). *Éléments de Théologie*. Trad. Trouillard, J. París: Aubier-Montaigne.

Bibliografía complementaria

- » Abbate, M. (2019). "Saggio introduttivo". En: Proclo. *Teologia platónica*. Ed. y trad. Abbate, M. Pref. Beierwaltes, W. Milán: Bompiani, XVII-CXXXVI.
- » Addey, C. (2014). *Divination and theurgy in neoplatonism: oracles of the gods*. Nueva York: Routledge.
- » Aubry, G. et al. (orgs.) (2021). *Relire les Éléments de Théologie de Proclus. Réception, interprétations antiques et modernes*. París: Hermann.
- » Beierwaltes, W. (2000). *Platonismo nel cristianesimo*. Trad. Falcioni, M. Milán: Vita e Pensiero.
- » Beierwaltes, W. (1990). *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Trad. Scotti, N. Intro. Reale, G. Milán: Vita e Pensiero.
- » Bezerra, C. C. (2009). *Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo*. San Pablo: Paulus.
- » Bezerra, C. C. (2007). "Dionisio Pseudo Areopagita: divergencias y conciliaciones entre los *Nombres Divinos* y el *Parménides*", *Patristica et Mediævalia* 28, 3-24.
- » Bellini, E. (2009). "Saggio introduttivo". En: Dionigi Areopagita. *Tutte le opere*. Ed. y trad. Scazzoso, P. y Bellini, E. Intr. Mazzucchi, C. M. Milán: Bompiani, 31-73.
- » Bussanich, J. (2000). "Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' Platonic Theology". En: Segonds, A. Ph. y Steel, C. (eds.). *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13 -16 mai 1998)*. París: Les Belles Lettres, 291-310.
- » Constas, M. (2022). "Dionysius the Areopagite and the New Testament". En: Edwards, M. Pallis, D. y Steiri, G. (eds.). *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 48-63.

- » Corsini, E. (1962). *Il trattato de Divinis Nominis dello Pseudo-Dionigi*. Turín: Università degli Studi di Torino.
- » Daniélou, J. (1944). *Platonisme et Théologie Mystique*. París: Aubier.
- » De Andía, Y. (ed.) (1997). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre, 1994*. París: Institut d'études augustiniennes. (Série Antiquité 151).
- » Des Places, R. P. (1971). *Oracles Chaldaïques*. París: Les Belles Lettres.
- » Dillon, J. (2014). "Dionysius the Areopagite". En: Gersh, S. (ed.). *Interpreting Proclus*. Cambridge University Press:111-134.
- » Dillon, J. (s.f.). "Proclus as *Theios Anê*". Disponible en: https://www.academia.edu/30579661/Proclus_as_Theios_Aner?auto=download [última consulta: 27 de febrero de 2024].
- » Elorduy, E. (1944). "¿Es Ammonius Sakkas el Seudo-Areopagita?", *Estudios Eclesiásticos* 18, 501-557.
- » Golitzin, A. (1994). Et introibo ad altare Dei. *The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Tesalónica. (Analekta Blatadon 59).
- » Golitzin, A. (2013). *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Minesota: Bogdan G. Bucur.
- » Hathaway, R. F. (1969). *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- » Honigmann, E. (1952). "Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* t. 47, fasc. 3. Bruselas.
- » Louth, A. (2007). *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- » Lilla, S. (1997). "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius". En: De Andía, Y. (ed.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre, 1994*. París: Institut d'études augustiniennes, 117-152. (Série Antiquité 151).
- » Mazzucchi, C. M. (2006). "Damascio, autore del *Corpus Dionysiaca* e il dialogo *Περὶ Πολιτικῆς Επιστήμης*", *Aevum* 80, 299-334.
- » Mainoldi, E. S. (2018a). *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiaca*. Roma: Città Nuova.
- » Mainoldi, E. S. (2018b). *Dionisio Areopagita, el escritor apócrifo más influyente de la historia del pensamiento occidental*. Trad. Campo, C. Barcelona: Bonal letra.
- » McGinn, B. (2012). *As fundações da mística, das origens ao século V*. T. I. Trad. Luis Malta Louceiro, San Pablo: Paulus.
- » Marjelic, R. (ed.) (1989). *The Chaldean Oracles, Text, Translation and Commentary*. V. 5. Leiden: Brill.
- » Martano, G. (1974). *Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico*. Nápoles: Giannini Editore.

- » Nasta, M. (1997). "Quatre états de textualité dans l'histoire du *Corpus Dionysien*". En: De Andia, Y. (ed.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre, 1994*. París: Institut d'études augustiniennes, 31-65. (Série Antiquité 151).
- » O'Meara, D. (1997). "Évêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys". En: De Andia, Y. (ed.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre, 1994*. París: Institut d'études augustiniennes, 75-88. (Série Antiquité 151).
- » Pera, C. (1936). "Denys le Mystique et la Theomachia", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25, 5-75.
- » Perczel, I. (2000). "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology". En: Segonds, A. Ph. y Steel, C. (eds.). *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13 -16 mai 1998)*. París: Les Belles Lettres, 491-530.
- » Perl, E. D. (2007). *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Nueva York: State University of New York Press.
- » Riggs, T. (2022). "Content of the Dionysian *Corpus*". En: Edwards, M. Pallis, D. y Steiri, G. (eds.). *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 33-47.
- » Rorem, P. (1993). *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- » Saffrey, H. D. (1990). *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. París: Vrin.
- » Saffrey, H. D. (1992). "Accorder entre les traditions théologiques: une caractéristique du neoplatonismo athénien". En: Bos, E. P. y Meijer, P. A. (eds.). *On proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden - Nueva York - Colonia: Brill, 35-50.
- » Schiavone, M. (1993). *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*. Milán: Marzorati.
- » Scimès, S. (1953). *Studi sul Neoplatonismo: filosofia e teologia nello Pseudo Dionigi*. Mesina: Educare.
- » Steel, C. (1992). "Le Sophiste comme texte théologique". En: Bos, E. P. y Meijer, P. A. (eds.). *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden - Nueva York - Colonia: Brill, 51-64.
- » Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*. París: Les Belles Lettres.
- » Trouillard, J. (1974). "L'activité onomastique selon Proclo". En: Larsen, B. D. et al. *De Jamblique a Proclus*. Ginebra - Vandoeuvres: Fondation Hardt, 239-251 (*Entretiens sur l'antiquité classique* 21).
- » Uždavinys, A. (2010). *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*. Nueva York: Sophia Perennis.
- » Van Der Berg, R. M. (2008). *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden - Boston: Brill.
- » Van Esbroeck, M. (1993). "Pierre l'ibère et Denys l'Aréopagite". En: Khintibidze, E. (ed.). *Proceedings of the second International Symposium in Kartvelian Studies*. Tbilissi: University Press, 167-177.

- » Vanneste, J. (1958). *Le mystère de Dieu, essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite*. Bruselas: Desclée de Brouwer.
- » Von Balthasar, H. U. (1986). *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Trad. Albizu, J. L. Madrid: Encuentro.
- » Von Ivánka, E. et al. (1992). *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Trad. Peroli, E. Milán: Vita e Pensiero.